

## Kant i Rawls o godności człowieka<sup>1</sup>

Słowo „godność” rzadko pojawia się dziś w języku potocznym, brzmi bowiem nieco anachronicznie i ma niejasne znaczenie. Przywoływane bywa w dyskusjach naukowych i debatach publicznych dotyczących bioetyki lub jako autorytatywny argument w debacie politycznej, z którym się nie dyskutuje. W filozofii w ostatnim czasie nastąpił jednak wyraźny wzrost zainteresowania problematyką godności, ukazały się prace analizujące znaczenie tego pojęcia oraz przedstawiające jego historię<sup>2</sup>. Badania obejmują

---

<sup>1</sup> Artykuł ten ukazał się w wersji angielskiej pt. *Human Dignity in Rawls and Kant* w pracy zbiorowej: D. Dańkowski, A. Krzynówek-Arndt (eds.), *After Rawls*, Wydawnictwo WAM – Ignatianum, Kraków 2016.

<sup>2</sup> J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2012; M. Rosen, *Dignity. Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012; Ch. McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press, Oxford 2013; M. Düwell, J. Braarvig, R. Broonsword, D. Mieth (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

głównie dwie dziedziny: filozofię moralną i filozofię prawa, w nich bowiem to pojęcie najczęściej występuje, chociaż w każdej z nich ma inny kontekst znaczeniowy.

Rozważania nad określeniem godności w sensie substancjalnym sprowadzają się dziś do analizy znaczeń dwóch odpowiadających jej pojęć: honoru i wartości<sup>3</sup>. Pierwsze z nich, które nawiązuje do tradycji utożsamiającej godność ze statusem społecznym arystokracji, odchodzi już w zapomnienie, lecz podejmowane są próby jego reaktywacji we współczesnej filozofii politycznej i etyce. Tradycyjnie łączona z pojęciem honoru godność jawiła się jako wartość związana z pewnym sposobem życia oraz dostojnością. Ten kontekst próbują przywrócić w swych pracach filozofowie należący do nurtu komunitarystycznego i republikanie (Taylor, Sandel). W myśli socjalistycznej i w najnowszych odmianach liberalizmu mówi się o godności w znaczeniu statusu społecznego w kontekście zapewnienia wszystkim odpowiednich warunków życia, minimum socjalnego. Zrelatywizowane do określonego społeczeństwa i osadzone w kontekście społeczno-kulturowym pojęcie godności oznacza coś, co człowiek może nabyć, ale i utracić; jego synonimem są współcześnie używane określenia: „ranga społeczna”, „szacunek”, „przyzwoitość”. Te zbliżone do dawnego pojęcia honoru określenia pojawiają się w koncepcji Johna Rawlsa, nawiązuje też do nich obecnie w filozofii prawa Jeremy Waldron, który stara się pojęciu „godności jako rangi” nadać egalitarny, odpowiedni do współczesnych czasów sens<sup>4</sup>.

Drugie znaczenie godności, rozpatrywanej jako wartość, jest uniwersalne i absolutne, godność przynależy do istnienia i nie można jej utracić, w tym znaczeniu mówi się też o inherentnej godności. Definiuje się ją także w związku z wolnością i rozumnością człowieka, jak uczynił to Kant, i wówczas znaczenie tego pojęcia zawęża się do bytu ludzkiego. W filozofii chrześcijańskiej i w doktrynie Kościoła katolickiego godność wiąże się z faktem życia; tradycja ta daje początek rozważaniom na temat godności pojmowanej jako absolutna wartość każdego ludzkiego życia stworzonego przez Boga, co dostarcza mocnych argumentów w debatach przeciwko

---

<sup>3</sup> M. Dan-Cohen, *Introduction. Dignity and Its (Dis)content* [w:] J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, dz. cyt., s. 3–4.

<sup>4</sup> Tamże, s. 30.

zalegalizowaniu aborcji czy eutanazji<sup>5</sup>. Pojęcie wrodzonej godności i wartości natury człowieka w czasach nowożytnych przeniesione zostało na grunt prawa naturalnego, a w postaci zlaicyzowanej odnajdujemy je następnie w teoriach praw człowieka, w których ujmuje się godność jako podstawę tych praw<sup>6</sup>. Wyrażają to zarówno Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, jak i konstytucje poszczególnych państw, w tym polska Konstytucja z 1997 roku.

O godności myślano i mówiono w różnych epokach; w filozofii od czasów Renesansu rozważa się ideę godności w połączeniu z pojęciami wolności i rozumności, bowiem już pod koniec XV wieku Giovanni Pico della Mirandola w swej *Mowie o godności człowieka* (1487) wiele miejsca poświęcił charakterystyce wolności. Upatrywał on godność w tym, że człowiek jako jedyna istota wśród stworzeń boskich może kształtować swą naturę, „może być tym, kim chce, ponieważ jest zdolny do poznania wszystkiego”<sup>7</sup>. Rozprawa ta zasługuje na uwagę jako swoisty manifest ideologii humanizmu, ale systematyczne opracowanie tego zagadnienia przedstawił dopiero Kant. Nie wnikając w kwestię, która ze wspomnianych idei jest wcześniejsza: czy z godności wyprowadzamy wolność czy odwrotnie, obie we współczesnych liberalnych koncepcjach często występują łącznie, a rozważania prowadzone są w szerokim kontekście antropologii filozoficznej, etyki, ontologii i filozofii politycznej.

---

<sup>5</sup> W nauce społecznej Kościoła katolickiego zagadnieniom tym poświęcona jest konstytucja duszpasterska II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, a także encyklika papieża Jana Pawła II *Evangelium Vitae*.

<sup>6</sup> J. Habermas stwierdza, że „rozpoznanie godności innych ludzi dostarcza konceptualnego powiązania pomiędzy moralną ideą poszanowania siebie samego w odniesieniu do wszystkich a prawną formą praw człowieka”; J. Habermas, *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*, „Metaphilosophy” 2010, vol. 41, nr 4. Jak jednak zauważa D. Ingram, można zakwestionować związek pomiędzy bezwarunkową godnością i prawami człowieka, rozpatrywanymi w izolacji od społeczno-historycznego kontekstu, ponieważ prawa te mogą pozostawać w konflikcie z innymi moralnymi zasadami sprawiedliwości. D. Ingram, *Rawls and Habermas on Human Rights* [w:] D. Dańkowski, A. Krzynyówek-Arndt (eds.), *After Rawls*, dz. cyt., s. 266–267.

<sup>7</sup> G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 39; D. Facca, *Wstęp*, tamże, s. 17; E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Firenze 1937.

Połączenie wolności z godnością występuje w etyce Kanta, a także w filozofii politycznej najwybitniejszego współczesnego kantysty, Johna Rawlsa, który oryginalnie przekształca myśl królewieckiego filozofa w swej teorii sprawiedliwości społecznej. Obydwaj filozofowie przedstawiają nowatorskie, dobrze uzasadnione pod względem teoretycznym koncepcje godności. Dotyczy to zwłaszcza etyki Kanta, w której godność ma znaczenie fundamentalne, zaś w filozofii politycznej Rawlsa i w jego teorii sprawiedliwości pojęcie to zyskuje nową, społeczną i historyczną interpretację.

### Pojęcie godności w etyce Kanta

Przedstawiany w etyce Kanta człowiek ma wolność transcendentálną, zdolność do nieuwarunkowanego zapoczątkowania stanów rzeczy w świecie, spontanizność, którą można porównać do przyczynowości w świecie fizykalnym. W tym wypadku przyczyna pochodzi jednak spoza fenomenalnego świata i powoduje w nim nowe skutki.

A godność? Słowo to pojawia się w pismach Kanta rzadko, z wyjątkiem jednej pracy – w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (1785) występuje ono bowiem aż 16 razy, co świadczy o podstawowym znaczeniu tego pojęcia dla jego koncepcji etycznej<sup>8</sup>. Niemieckie słowo oznaczające godność, *Würde*, jest etymologicznie związane ze słowem *Wert* – „wartość”; z kolei przymiotnik *würdig* znaczy zarówno „wartościowy”, „posiadający wartość”, jak i „godny, zasługujący na nagrodę”. Użycie tego wyrazu w języku niemieckim jest zbliżone do funkcjonowania w języku angielskim słowa *dignity*; w języku polskim także mamy do czynienia z podobną sytuacją: „godność” to zarówno dostojęństwo, jak i swoista wartość, a „godny” oznacza coś wartościowego i coś, co zasługuje na nagrodę.

Jak pisze Michael Rosen w swej niedawno wydanej monografii poświęconej dziejom pojęcia godności, Kant rozróżnia we wspomnianym dziele dwa rodzaje wartości: te, które mogą być zamieniane na inne dobra, i te niepodstawialne, mające wewnętrzną wartość. Ów drugi kontekst okazuje się tożsamy z kantowskim pojmowaniem godności. Gdy Kant pisze,

---

<sup>8</sup> M. Rosen, *Dignity. Its History and Meaning*, dz. cyt., s. 19–20.

że „autonomia jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”<sup>9</sup>, możemy to odczytać jako stwierdzenie, że autonomia stanowi podstawę nieporównywalnej, bezwarunkowej wartości ludzkiej natury. Ujęcie godności jako wartości wewnętrznej i bezwarunkowej przypomina koncepcję głoszoną przez Tomasza z Akwinu, który przyznaje ją jednak wszelkim stworzeniom Boga (być może nawet roślinom), natomiast Kant tylko istotom ludzkim, zdolnym do moralnego działania<sup>10</sup>.

W koncepcji królewieckiego filozofa godność człowieka ściśle łączy się z pojęciem autonomii. Wywodzące się z greki słowo *αὐτονομία*, *autonomía* (*autos* – „sam” i *nomos* – „prawo”), znaczy samostanowienie, bycie prawodawcą dla siebie, ale u Kanta nie oznacza ono bynajmniej całkowitej dowolności i robienia tego, co się chce, lecz zdolność do tworzenia prawa moralnego, do ustanawiania zasad, które ograniczają ludzkie zachowania. Człowiekowi należy się zatem szacunek z powodu jego statusu, ale nie z racji bycia obywatelem świata, lecz jako istocie zdolnej do tworzenia prawa moralnego, czyli jako prawodawcy w dziedzinie moralności<sup>11</sup>.

W *Uzasadnieniu* Kant pisze, że

choć przez pojęcie obowiązku rozumiemy podporządkowanie się prawu, to jednak widzimy w tym zarazem pewną szczytność i godność osoby, która spełnia wszystkie swe obowiązki. Albowiem o tyle wprowadzie nie ma w niej żadnej szczytności, o ile ona prawu moralnemu podlega, ale przecież jest w niej [szczytność] o tyle, o ile ze względu na nie jest ona zarazem prawodawcą i tylko dlatego jemu podporządkowana<sup>12</sup>.

Stanowienie prawa przez racjonalne istoty posiadające godność, którą Paul Guyer nazywa godnością „bycia samemu dla siebie panem” (*self-mastery*), jest równoznaczne z przyznaniem człowiekowi autonomii<sup>13</sup>. Racjonalna

<sup>9</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953, s. 72.

<sup>10</sup> M. Rosen, *Dignity. Its History and Meaning*, dz. cyt., s. 22.

<sup>11</sup> Tamże, s. 26.

<sup>12</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 78.

<sup>13</sup> P. Guyer, *The Possibility of the Categorical Imperative* [w:] P. Guyer (ed.), *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1998, s. 237.

natura człowieka umożliwiająca tworzenie uniwersalnego prawa moralnego czyni z człowieka cel sam w sobie, a godność owej natury, utożsamiana z człowieczeństwem i osobowością, stanowi najwyższą wartość<sup>14</sup>.

Kant stwierdza w *Metafizyce moralności*, że tym, co zasługuje na szacunek, jest „ludzkość w naszej osobie”, zdolność o charakterze egalitarnym, przysługująca wszystkim ludziom. Szacunek, który polega na poszanowaniu w sobie obowiązku oraz zdolności tworzenia prawa, oznacza w istocie, że „przedmiotem poszanowania jest uosabiane przez człowieka prawo”<sup>15</sup>. Podkreśla zarazem transcendentny i wykraczający poza możliwość rozumienia charakter owej zdolności, co wyraża słynne zdanie z zakończenia *Krytyki praktycznego rozumu*: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”<sup>16</sup>.

Orzeczenie o godności nie oznacza przyznania komuś wartości substancjalnej, taką wartość ma moralność, a człowiek (także ludzkość) posiada ją, jeśli jest zdolny do działań moralnych. Tak więc godność prawa moralnego sprawia, że istota ludzka staje się wartością i zasługuje na szacunek, powinna zatem z tego powodu szanować zarówno siebie, jak i podobne sobie istoty ludzkie jako podmioty ucieleśniające w sobie prawo moralne.

Zdaniem Johna Rawlsa, można zaliczyć Kanta do grona moralnych konstruktywistów, przypisuje on bowiem człowiekowi zdolność do tworzenia zasad prawa moralnego, które ogranicza jego zachowanie. Ta zdolność rozumu człowieka – do tworzenia samoograniczeń i nakładania ich na swoje zachowania – wyznacza jego godność. Samoograniczenia konstytuują godność człowieka, który, będąc istotą wolną, pojmując, że wolność tę należy ograniczyć. Wolność jest więc podstawą do wystąpienia godności, a ta ostatnia wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad. W imię czego?

<sup>14</sup> A. Wood, *Humanity as End in Itself* [w:] P. Guyer (ed.), *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, dz. cyt., s. 172.

<sup>15</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 271.

<sup>16</sup> Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 256.

Najprościej byłoby przyjąć, że czynimy to w imię dobra wspólnego, idea ta jednak u Kanta nie występuje, chodzi mu raczej o podtrzymywanie i rozwój ludzkości jako wspólnoty moralnej, a wszystko, co się temu sprzeciwia, nie zasługuje na szacunek. Innymi słowy, łotr może obierać sobie zasady postępowania, które sprzeciwiają się pomyślności ludzkości i które dla Kanta są nielogiczne, lecz ani jego działania, ani on sam nie zasługują wówczas na szacunek.

W pewnym sensie Kantowska koncepcja godności jest zarówno uniwersalna, jak i egalitarna, wszystkie istoty ludzkie posiadają bowiem zdolność do rozumnego wyznaczania prawa moralnego, ale ponieważ każdy człowiek ma wolną wolę, nie wszyscy skłonni są do działania moralnego<sup>17</sup>. W swej antropologii Kant nie bierze pod uwagę kontekstu kulturowego czy historycznego, lecz ujmuje człowieka ahistorycznie, jako istotę, która wyposażona jest w pewne zdolności pochodzące spoza świata fenomenalnego, ale która w tym świecie działa i wywiera wpływ na jego kształt. John Rawls, współcześnie podejmujący Kantowską antropologię i etykę, w swej filozofii politycznej modyfikuje i wzbogaca rozumowanie filozofa z Królewca o społeczny i historyczny kontekst. Dotyczy to również godności, pojęcia w koncepcji Kanta odnoszącego się do jednostki, a u Rawlsa – także do zbiorowości ludzkich.

## Pojęcie godności w koncepcji Rawlsa

W filozofii politycznej Rawlsa widoczne są inspiracje, których źródłem są etyka i filozofia polityczna Kanta. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls odrzuca jednak metafizyczne założenia dotyczące racjonalności i wolności osoby

---

<sup>17</sup> Z. Kuderowicz zauważa, że chociaż początki nowoczesnego egalitaryzmu tkwią w epoce Odrodzenia, o czym świadczy wspomniana już rozprawa Pica della Mirandoli, to jednak w czasach Oświecenia ma on charakter kluczowy, wyraża go także Kantowska etyka, „[...] której zakres dostępny wszystkim ludziom Kant określił jako obszar dobrej woli (jest to sfera motywów postępowania). Jako najwyższa wartość etyczna stanowi ona źródło prawa moralnego, wyrażanego za pomocą formuły zwanej imperatywem kategorycznym. Nakazuje on poszanowanie godności każdego rozumnego człowieka”. Z. Kuderowicz, *Oświecenie a egalitaryzm* [w:] J. Miklaszewska, A. Tomaszewska (red.), *Filozofia Oświecenia. Radykalizm, religia, kosmopolityzm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, red. J. Miklaszewska i A. Tomaszewska, Kraków 2015, s. 136.

ludzkiej, będące podstawą antropologii królewieckiego myśliciela, interesuje go bowiem teoria sprawiedliwości społecznej i – by ją zbudować – dokonuje on swoistej interpretacji Kantowskiej etyki. Stwierdza, że zapewne niemiecki filozof pragnął, aby jego teoria obejmowała wszystkie istoty racjonalne, czyste inteligencje, aby dotyczyła także Boga i aniołów, dlatego sądził, że społeczna sytuacja ludzi nie odgrywa większej roli. Rawls nie zamierza jednak wiernie rekonstruować doktryny Kanta, lecz używa jego etyki w celu wyłonienia zasad sprawiedliwości jako bezstronności. „Kant zaczyna od idei, że zasady moralne są przedmiotem racjonalnego wyboru. Określają one prawo moralne, którym ludzie mogą racjonalnie chcieć się kierować w swoim postępowaniu w etycznej wspólnocie”<sup>18</sup>. W interpretacji Rawlsa „zasady te nie tylko muszą być dla wszystkich do przyjęcia, lecz także muszą mieć publiczny charakter... owo prawodawstwo moralne powinno być zgodnie przyjęte w warunkach, które znamionują ludzi jako wolne i równe istoty racjonalne”<sup>19</sup>.

Wyrazem tego jest założona przez Rawlsa sytuacja początkowa. Wybrane zostają wówczas zasady sprawiedliwości społecznej analogiczne do imperatywu kategorycznego, z tym, że owe zasady określające prawo moralne u Rawlsa odnoszą się do podstawowej struktury społeczeństwa i mają być zasadami sprawiedliwości dla instytucji i jednostek:

Głównym celem Kanta jest pogłębienie i uzasadnienie idei Rousseau, że wolność jest działaniem w zgodzie z prawem, które sami sobie nadajemy. To zaś prowadzi nie do moralności surowych nakazów, lecz do etyki wzajemnego szacunku i godności własnej. Sytuację początkową można zatem traktować jako proceduralną interpretację Kantowskiej koncepcji autonomii i imperatywu kategorycznego w ramach teorii empirycznej<sup>20</sup>.

Warto przy tym podkreślić istotną zmianę, dokonującą się w koncepcji Rawlsa w stosunku do teorii Kanta, a polegającą na przemianie indywidualnego wyboru w wybór kolektywny:

---

<sup>18</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 368.

<sup>19</sup> Tamże, s. 369.

<sup>20</sup> Tamże, s. 375.



Przyjąłem, że wybór, jakiego dokonuje noumenalne ja, jest pewnym wyborem kolektywnym. Siła tego, że ja jest równe innym ja polega na tym, że wybrane zasady muszą być do przyjęcia dla innych ja. Skoro wszyscy są podobnie wolni i racjonalni, każdy musi mieć równy głos przy przyjmowaniu publicznych zasad etycznej wspólnoty<sup>21</sup>.

W swej teorii Rawls przyjmuje dwa podstawowe założenia dotyczące ludzkiej natury, a mianowicie zdolność do określenia dobra i zmysł sprawiedliwości. Ten ostatni stanowi fundament zobowiązania moralnego i sprawia, że każda osoba w momencie początkowym, gdy w zbiorowości ustanawiane są zasady sprawiedliwości społecznej, zajmuje pozycję równej wolności. W sytuacji tej ustalane są najważniejsze obowiązki stosujące się do jednostek, a wśród nich obowiązek wzajemnego szacunku: „Jest to obowiązek okazywania osobie szacunku należnego jej jako istocie moralnej, a więc istocie posiadającej zmysł sprawiedliwości i koncepcję dobra”<sup>22</sup>. Natomiast w ukształtowanym już przez zasady sprawiedliwości społeczeństwie dobrze urządzonym „szacunek dla samego siebie jest zabezpieczony przez publiczne przyznanie wszystkim statusu równego obywatela; dystrybucja środków materialnych dokonywana jest samoistnie zgodnie z czystą sprawiedliwością proceduralną przez sprawiedliwe instytucje tła, które ograniczają zakres nierówności”<sup>23</sup>.

Można zatem przyjąć, że zmysł sprawiedliwości to konieczny element godności człowieka i że godność, która nadaje osobie wartość, jest logicznie wcześniejsza od zdolności do doznawania przyjemności czy rozwijania własnych talentów. Dzięki godności możemy traktować każdą osobę jako indywidualnego suwerena, osobę realizującą swoje zamierzenia i interesy w sposób zgodny z przyjętymi przez wszystkich zasadami w początkowej sytuacji równej wolności, czyli zasadami sprawiedliwości społecznej. Tak więc w koncepcji Rawlsa zmysł sprawiedliwości stanowi odpowiednik Kantowskiej dobrej woli<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 376.

<sup>22</sup> Tamże, s. 486.

<sup>23</sup> Tamże, s. 767.

<sup>24</sup> J. Rawls, *The Sense of Justice* (1965) [w:] tegoż, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 115.

Omawiając Kantowski konstruktywizm moralny<sup>25</sup>, Rawls twierdzi, że w koncepcji filozofa z Królewca żadna określona teoria moralna nie może konstytuować w społeczeństwie porządku publicznego, opierającego się na założeniu o wolności jednostki w zakresie rozumu i woli, myślenia i działania. Rawls podziela ten pogląd i chociaż uznaje moralność chrześcijańską za niesprzeczną z zasadami sprawiedliwości jako bezstronności (podobnie jak etyka Kanta daje się uzgodnić z chrześcijańską), nie propaguje idei państwa wyznaniowego. Poszukując podstaw dla autonomii jednostki, wskazuje na wolność, którą Kant uznaje za fundament moralności uniwersalnej:

Szczególną cechą Kantowskiego ujęcia wolności jest centralne miejsce prawa moralnego jako idei czystego rozumu, a czysty rozum, zarówno teoretyczny, jak i praktyczny, jest wolny. Dla Kanta nie ma istotnej różnicy pomiędzy wolnością woli i wolnością myślenia... Wolność czystego rozumu obejmuje wolność praktycznego, jak i teoretycznego rozumu, ponieważ obie są wolnościami jednego i tego samego rozumu<sup>26</sup>.

W opublikowanych pośmiertnie *Wykładach z historii filozofii politycznej* Rawls wiele miejsca poświęcił etyce Johna Stuarta Milla, w której pojęcie godności wiąże się z ideą perfekcjonizmu, ze sposobem życia zasługującym na szacunek i zgodnym z naszą naturą, w przeciwieństwie do form ocenianych negatywnie. Wartości perfekcjonistyczne, związane z działalnością intelektualną, estetyczną czy akademicką jednostki Mill ceni najwyżej, lecz Rawls odrzuca ową koncepcję perfekcjonizmu jako sprowadzającą godność do mechanizmów czysto psychologicznych. W przeciwieństwie do Kanta bowiem, u Milla pojęcie godności nie ma związku z poczuciem moralnego zobowiązania, a więc nie łączy się z poczuciem godności jako pewnego rodzaju wartości<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy* (1989) [w:] tegoż, *Collected Papers*, dz. cyt., s. 521.

<sup>26</sup> Tamże, s. 523.

<sup>27</sup> J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, s. 265.

Rawls nawiązuje do swoiście interpretowanego konstrukttywizmu moralnego Kanta, nie tworzy jednak koncepcji etycznej, lecz polityczną. W *Teorii sprawiedliwości* twierdzi, że organizacja społeczeństwa i państwa powinna się opierać na podstawowej wartości, jaką jest sprawiedliwość, której treść ustalana jest w hipotetycznej sytuacji początkowej, a jej uczestnicy w trakcie umowy ustalają w sposób bezstronny zasady sprawiedliwości dla grup społecznych oraz instytucji dobrze zorganizowanego społeczeństwa. Owa sprawiedliwość jako bezstronność składa się z dwóch zasad, zasady równej wolności oraz zasady określającej dystrybucję dóbr, przy czym priorytet ma pierwsza zasada, wyprowadzona z egalitarnej sytuacji początkowej, której uczestnicy w istocie konstruują model państwa, zabezpieczającego ich swobody, ukonkretnione przez Rawlsa jako zestaw praw człowieka. Prawa wolnościowe zapewniają zarazem godność jednostkom w strukturze przyszłego państwa demokratycznego gwarantującego im ochronę owych swobód. W owym powiązaniu wolności i godności widoczna jest inspiracja myślą Kanta, chociaż w tym wypadku proces konstytuowania nie dotyczy zasad postępowania jednostek, lecz organizacji państwa.

W późniejszej pracy, *Liberalizmie politycznym*, Rawls przechodzi od teorii do praktyki politycznej państw demokratycznych. Bierze pod uwagę określoną sytuację społeczeństwa, moment historyczny, elementy istotne do podejmowania sprawiedliwych decyzji w bieżącym funkcjonowaniu państwa. Wprowadza też ideę rozumu publicznego, na który składa się rozsądek obywateli zaangażowanych w publiczną deliberację i w procesy podejmowania zbiorowych decyzji<sup>28</sup>. Stanowi on pewną analogię do Kantowskiego rozumu praktycznego, chociaż nie są to dokładnie te same pojęcia, ów rozum publiczny nie jest bowiem ahistoryczny. Badacze zwracają też uwagę na jeszcze inny oświeceniowy kontekst pojęcia rozumu publicznego, a mianowicie na jego zakorzenienie w idei woli powszechnej Jeana-Jacques'a Rousseau<sup>29</sup>. Zdaniem Rawlsa

<sup>28</sup> S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London 2007, s. 385.

<sup>29</sup> Zob. O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant* [w:] S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, red. S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 360; K. Baynes, *The Normative Ground of Social Criticism, Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, Albany 1992, s. 45; J. Szczepański, *Public Reason: Kant vs. Rawls* [w:] D. Dańkowski, A. Krzynomek-Arndt (eds.), *After Rawls...*, dz. cyt., s. 103.

właściwe działanie rozumu publicznego ujawnia się w ustroju konstytucyjnej liberalnej demokracji, której konstytucja zawiera podstawowe zasady organizacji państwa, przyjęte w początkowej sytuacji i stanowiące ograniczenia dla bieżących decyzji podejmowanych w zbiorowości. Rozumne i wolne decyzje zyskują publiczne uznanie, gdyż zawierają elementy dobra wspólnego określone w postaci zapisów konstytucji.

W koncepcji Rawlsa oprócz owych dwóch poziomów: teoretycznego modelu społeczeństwa i realizującego w praktyce zasady sprawiedliwości państwa, pojawia się jednak jeszcze poziom trzeci – międzynarodowy, obejmujący relacje między państwami. Podobnie jak Kant, amerykański filozof nie opowiada się za państwem globalnym, lecz za luźną konfederacją państw, ponieważ do jej utworzenia nie potrzeba przymusu, a relacje wzajemne regulowane są przez zasady międzynarodowego prawa ludów. Do owej wspólnoty mogą przystąpić państwa demokratyczne oraz państwa o ustroju hierarchicznym, szanujące prawa człowieka.

W pismach Rawlsa często występuje pojęcie szacunku (*respect*), oznaczające poszanowanie czegoś, co ma wartość. Uwaga przesuwana się z godności pojmowanej jako wartość usytuowana w jednostce do godności w znaczeniu społecznej rangi, które to ujęcie jest znamienne dla podejścia prawniczego i odnosi się do istniejących w czasie historycznym oraz posiadających swoistą kulturę społeczeństw. Tak pojęta godność jest stopniowalna, dotyczy jednostek oraz grup społecznych. Ilustruje to podany przez Rawlsa przykład wspólnoty międzynarodowej, do której mogą przystąpić państwa w pełni zasługujące na szacunek oraz przyzwoite (*decent non-liberal societies*), dopuszczające obywateli przynajmniej częściowo do udziału w decyzjach politycznych. Polityczne kryterium godności nie pozwala jednak przyjąć do wspólnoty państw despotycznych, naruszających prawa człowieka; co więcej, sprawia, że wspólnota może wobec nich zastosować sankcje. Wraz z przejściem z poziomu teoretycznych rozważań na poziom konkretnych zjawisk politycznych zachodzących w państwie, a także we wspólnocie międzynarodowej, pojęcie godności oddala się więc od Kantowskiego bezwarunkowego modelu i ulega relatywizacji.

Nie jest to jednak relatywizm skrajny. Stanowiska ustanawiające priorytet prawa nad pojęciem dobra umieszczają pluralistycznie pojęte dobro w centrum instytucjonalnego porządku. Państwo w tych teoriach

pojmowane jest jako wspólnota praw zmierzających do tego, by pojęcie ludzkiej godności połączyć z prawami człowieka i zarazem zapewnić obywatelom wolność i dobrobyt. Rawls jednak podejmuje wyzwanie pojednania ludzkiej godności ze sprawiedliwością traktowaną jako podstawowa wartość dla tworzenia instytucji w państwie. Dlatego też zasady sprawiedliwości jako bezstronności, wyrażone w języku praw podstawowych i instytucjonalnych cnót, mogą zostać uznane za wyraz polityki opartej na ludzkiej godności<sup>30</sup>, a praktyka deliberacji i sprawiedliwe instytucje są warunkiem uczciwej społecznej współpracy.

### Godność człowieka jako wartość polityczna

Pytanie, czym jest godność człowieka jest w istocie pytaniem o to, czym jest człowiek. Amartya Sen w swej książce *Idea sprawiedliwości* przywołuje słynny esej Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*<sup>31</sup>, dotyczący procesów świadomościowych człowieka, i stwierdza, że zajmowanie się problemem sprawiedliwości jest także próbą odpowiedzi na podobne pytanie: „Jak to jest być człowiekiem?”<sup>32</sup>. Nie sięga jednak do natury ludzkiej w sensie ontologicznym, lecz rozważa ten problem na gruncie filozofii politycznej, traktując człowieka jako istotę społeczną, żyjącą w obliczu innych ludzi i posiadającą wspólnie z nimi uczucia, zainteresowania oraz zdolności umysłu: rozumowanie, argumentowanie czy współodczuwanie. Stwierdza, że ucieczka od Hobbesowskiej wizji człowieka w stanie natury stanowi wyjście ze stanu izolacji i pozwala na polepszenie jakości ludzkiego życia oraz pozbycie się degradujących je sytuacji, a celowi temu służy teoria sprawiedliwości.

Sen znakomicie ujął tu istotę problemu godności, tak jak jawi się on we współczesnej filozofii politycznej, w tym – w teorii sprawiedliwości Rawlsa. I Sen, i Rawls zajmują się problemem sprawiedliwości jako najważniejszą kwestią służącą do wyeliminowania sytuacji poniżających człowieka, niszczących jego człowieczeństwo. Nie zadają wprost pytania

<sup>30</sup> S. Riley, *Human Dignity*, Internet Encyclopedia of Philosophy, A Peer-Reviewed Academic Resource, <http://www.iep.utm.edu/hum-dign> (dostęp: 12.11.2016).

<sup>31</sup> Th. Nagel, *What Is It Like to be a Bat?*, „The Philosophical Review” 1974, 83.

<sup>32</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009, s. 414.

o godność człowieka, lecz *implicite* ją zakładają, a swe badania poświęcają sprawiedliwości społecznej, to znaczy uregulowaniu życia społecznego w taki sposób, by żyjący w nim ludzie mogli realizować swe zdolności. Obaj uważają, że jest to możliwe dzięki wyborom zbiorowym oraz temu, iż ludzie potrafią kształtować swoje środowisko społeczne i ekonomiczne, ustanawiać instytucje polityczne, tworzyć państwo, które zapewni im godne warunki życia, przynajmniej w minimalnym stopniu. Żadnemu z nich nie chodzi przy tym o czysto ekonomiczny dobrobyt, chociaż minimum socjalne stanowi podstawę do rozwijania ludzkich zdolności.

Pytanie: „Jak to jest być człowiekiem?”, nie dotyczy w koncepcjach Rawlsa i Sena wewnętrznej konstytucji człowieka, lecz relacji międzyludzkich, które powstają w życiu społecznym. Obaj za najistotniejszą zdolność w człowieku uznają sprawiedliwość, z tym że Rawls rozumie to odczucie pozytywnie, jako posiadany przez nas zmysł sprawiedliwości, Sen natomiast w sposób negatywny, jako psychologiczną reakcję na odczucie krzywdy, niesprawiedliwości, które dotyczą człowieka. Stworzone przez nich teorie sprawiedliwości są sposobem na wyeliminowanie lub zmniejszenie zła społecznego, co uznają za możliwe, pod warunkiem że dana zbiorowość zaakceptuje pewną teorię sprawiedliwości i zgodnie z nią zaprojektuje instytucje regulujące życie jednostek. W przeciwieństwie do Rawlsa, który uznaje teorię sprawiedliwości jako bezstronności za najlepiej uzasadnioną, Sen uważa, że teorie mogą być rozmaite i nie ma jednej uniwersalnej sprawiedliwości, ponieważ społeczeństwa różnią się pod względem kultury, religii oraz czasu historycznego. Obaj przyznają jednak, że współcześnie sprawiedliwość społeczną najlepiej realizuje państwo demokratyczne i są konstruktywistami politycznymi.

W ich pracach godność ujmowana jest w znaczeniu społecznym i historycznym jako pewna ranga i status przynależny człowiekowi, coś, co się mu należy w społeczeństwie w postaci dobrych ekonomicznych i politycznych warunków życia, co obejmuje także wolność wyboru społecznych instytucji, a więc zbiorowych ograniczeń dla jednostkowych działań. Kantowski imperatyw kategoryczny w ich koncepcjach został przeniesiony z etyki na poziom polityczny i przejawia się w społeczeństwie w formie wyborów zbiorowych. Od godności osoby ludzkiej przechodzą do zagadnienia praw człowieka i ich poszanowania w państwie demokratycznym.

Problemowi godności wiele miejsca poświęca także Martha Nussbaum w swej teorii sprawiedliwości, opartej na pojęciu ludzkich zdolności (*capabilities*). W jej ujęciu godność istoty ludzkiej można wyprowadzić z koncepcji Arystotelesa, interpretowanej na sposób naturalistyczny, w której człowiek rozpatrywany jest jako organizm podobny do innych istot żywych. Nussbaum skupia przy tym szczególną uwagę na pojęciu godności należnej osobom niepełnosprawnym umysłowo, a także na godności zwierząt, ponieważ zarówno istoty ludzkie, jak i zwierzęta mają swoiste zdolności, nadające ich istnieniu wartość. Postuluje teorię sprawiedliwości, w której zarówno istoty ludzkie, jak i zwierzęta, przez Kanta wykluczone z rozumności i nieuwzględnione w teorii Rawlsa, miałyby swe miejsce, to znaczy by nie tylko były objęte współczuciem i przychylnością człowieka, ale również by cieszyły się prawami obywatelskimi przyznanymi im w ramach teorii sprawiedliwości. Nussbaum chodzi w szczególności o nadanie jak najszerszych praw obywatelskich osobom niepełnosprawnym umysłowo, dopuszczenie ich na równych prawach do decydowania w życiu politycznym. Zgodnie z tą koncepcją, opartą na podejściu zdolnościowym, teoria sprawiedliwości powinna zostać publicznie zaakceptowana jako podstawa do organizacji sprawiedliwego państwa.

Trudność z definiowaniem godności w związku z naszym człowieczeństwem i posiadanymi zdolnościami polega jednak na tym, że filozofowie uznają różne zdolności za konstytutywne dla naszej natury i trudno osiągnąć porozumienie. Problem ten jednak daje się rozwiązać, jeśli zaniechamy definiowania godności w kategoriach substancjalnych i zastąpimy to pojęcie podejściem funkcjonalnym i normatywnym. Zamiast szukać metafizycznej podstawy dla godności, można zapytać o jej przejawy w danym czasie historycznym i danej kulturze. Podejście to jest konsekwencją prac zarówno Sena, jak i Rawlsa, który podobnie jak Kant wiąże godność jednostki z realizowaniem przez nią wolności, w tym wypadku w obrębie społeczeństwa i polityki.

Godność zatem jawi się tu jako fundament zbioru podstawowych wartości wyrażających liberalny ideał polityczny. Wśród nich Rawls wymienia te należące do sprawiedliwości jako bezstronności, a więc równą polityczną i obywatelską wolność, ekonomiczną współpracę i wartości publicznego rozumu. Wszystkie one ustanawiają podstawową strukturę życia społecznego i określają warunki społecznej kooperacji, apelują do rozsądku i gwarantują, że reguły właściwego użycia zdolności do wydawania sądów będą

przestrzegane w debatach publicznych. Razem wzięte, wartości te stanowią uzasadnienie dla przymusu, czyli władzy wolnych i równych jednostek jako zbiorowego ciała, pod warunkiem że władza ta będzie wykonywana zgodnie z konstytucyjnymi regułami i podstawowymi wymogami sprawiedliwości.

Tak więc związek wolności i godności przejawia się dziś we współczesnym społeczeństwie demokratycznym, w którym jednostki mają możliwość wpływania nie tylko na decyzje bezpośrednio ich dotyczące, ale także na kształt państwa i jego instytucji. Godność może być dziś postrzegana jako wartość polityczna, która w swym funkcjonalnym i normatywnym sensie implikuje obronę i podtrzymywanie instytucji demokratycznych. Można ją zdefiniować jako zadanie, które trzeba wykonać, by człowiek mógł prowadzić życie zasługujące na szacunek, przyzwoite i w miarę dostatnie, i by zawdzięczał to własnemu wysiłkom oraz swej rozumnie używanej wolności, realizowanej w przestrzeni państwa demokratycznego.